فلسفة الدين لدى المعتزلة

محمد أيت حمو[1]

تقديم:

إنّ غاية المرام من هذه المداخلة تتمثّل في تلمّس بعض معالم فلسفة الدين لدى المعتزلة، على الرغم من وعينا بمدى صعوبة هذه المهمّة المتمثلة في الحديث عن مبحث فلسفة الدين، لدى القدماء، بالمعنى الدقيق والحديث؛ إذ يُعَدُّ مبحث فلسفة الدين مبحثاً معرفياً مستقلاً له خاصياته وآلياته، التي تفصله عن غيره من المباحث الأخرى؛ فمصطلح «فلسفة الدين» مصطلح ظهر في الفكر الفلسفي الغربي الحديث. بيد أنّ ذلك لا يمنع من تلمّس قسمات هذا المبحث في التراث العربي الإسلامي، الذي نعتقد أنّه احتضن، وأنتج فلسفة للدين بالمعنى دون اللفظ، ولا مُشاحة في الأسماء بعد فهم المعاني، والعثور على المسميات. ولذلك،

---

(1) باحث مغربي.

سنسعى، في هذا العرض، إلى الإبانة عن بعض ملامح فلسفة الدين لدى المعتزلة، باعتبارهم رواد الفكر العقلاني في الإسلام، الذين قدّموا تصوراً عقلانياً فلسفياً للدين، وذلك من خلال التعرّض للاختيارات التي اختاروها، وارتضوها في النص الديني التأسيسي (القرآن والحديث). فمن المعلوم أنّ المعتزلة ساروا على خطا المنهج العقلي التأويلي، وإطلاق العنان للعقل ليصول ويجول في مبحث الإلهيات، الذي خصصوا له حيزاً مهمّاً، وسلكوا فيه مسلك العقلانية الصارمة، حيث أصبح العقل نقطة انطلاقهم الإجارية في ما يأتونه ويذرونه من النصوص المتشابهة والمحكمة. فالله هو مصدر العقل، ومصدر النقل معاً، والنتيجة أنّ المصدرين معاً لا يمكنهما أن يتعارضا؛ لأن العقل وحي «غير رسمي» سابق على الوحي الديني الرسمي؛ إذ ركب الله في العقول، بالجملة، ما أتى به مفصلاً في القرآن، الذي يقوم بدور الكشف، والتزكية، والتعزيز، لما ثبت في العقل.

1- أهمية منهج مدرسة مصطفى عبد الرازق في ردّ الاعتبار لعلم الكلام:

لقد نحا مصطفى عبد الرازق منحىً جديداً، وسعى بخطا حثيثة إلى رسم معالم منهج جديد مميز، وغير مسبوق، في دراسة الفلسفة الإسلامية يتلافى عيوب مناهج الباحثين الغربيين من المستشرقين من جهة، ومثالب مناهج الباحثين الإسلاميين من أهل الدار من جهة أخرى. فكان، بحق، فاتحة عهد جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية. «من أجل هذا، رأينا أنّ البحث في تاريخ

الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية، حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي، في سلامتها، وخلوصها، ثمّ نساير خطاها في أدوارها المختلفة، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً. وجرياً على هذه الخطة نشرع في البحث عن بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين»[1].

وهذا يعني التجنّد للرجوع إلى النظر العقلي الأولي الساذج عند المسلمين، ورصد حركيته وتطوره على مر الأزمان والعصور. ويمكن اعتبار الاجتهاد بالرأي بدايةَ تفجّر النظر العقلي. «هذا الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أوّل ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين. وقد نما وترعرع في رعاية القرآن، وبسبب من الدين. ونشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم (أصول الفقه)، ونبت في تربته التصوّف [...]، وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة، والإلهيات، على أنحاء خاصة. والباحث في تاريخ الفلسفة يجب عليه، أولاً، أن يدرس الاجتهاد بالرأي، منذ نشأته الساذجة، إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده»[2].

وهكذا، يمكن اعتبار الرأي، والفقه وأصوله، وعلم الكلام

(1) عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، ص102.

(2) المرجع نفسه، ص123.

عامةً، والاعتزالي خاصة، بدايةً لتشكّل الفكر الفلسفي في الإسلام، قبل أن يتطوّر النظر العقلي في الإسلام، ويُتوج بفلسفة الفلاسفة المسلمين، أمثال: ابن سينا، وابن رشد. فالعوامل الداخلية هي المحدّد الرئيس في تشكيل الفكر الفلسفي الإسلامي، الذي تفاعل مع الأفكار، والمصادر الأجنبية، والمؤثرات الخارجية. فالقرآن والسنّة هما الحضن الذي نشأت فيه الفلسفة الإسلامية، التي لا يمكن اجتثاثها من بيئتها، وظروفها الداخلية. وهذا ما يضع عليه إبراهيم مدكور يده، بالقول: «كيفما كانت الأفكار الأجنبية، التي سرت إلى المسلمين، فإنّهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم، ويكونوا حياة فكرية مستقلة. ومن الخطأ أن نحاول تفسير ظواهر هذه الحياة في ضوء المؤثرات الخارجية وحدها، التي يُظَنّ أنها لم تهضم، ولم تتأقلم، ولم تنسجم مع العالم الإسلامي، أو أن نستهين بشأن العوامل الداخلية، التي امتزجت بها، فكانت أوثق اتصالاً، وأنفذ أثراً [...]، فهناك علم وفلسفة إسلاميان [...] فإنهما، وإن كانا قد استمدّا الكثير من المصادر الأجنبية، إنّما قاما على جهود المسلمين، ودرسا بروح وعقلية إسلامية. وفي وسعنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا، فنقرّر أنه ليس ثمّة بحث عقلي عرفه المسلمون، إلا وله نقطة بدء إسلامية. بدأ، أولاً، في ضوء تعاليم الإسلام، وشبّ تحت كنفه، وتغذّى ما استطاع من الكتاب والسنة، ثمّ لم يلبث أن سعى وراء غذاء خارجي ومددٍ أجنبي، فنما، وترعرع، وتفرع، وتشعب، ولكنّه بقي وثيق الصلة بالبيئة

التي نشأ فيها، والظروف المحيطة به»[1]. ولذلك، الكتاب والسنة هما البذور الأولى لفلسفة الدين، كلاماً، وتصوفاً، وفلسفةً، وعلى هذين الأساسين الحافزين، والممهدين، قامت كلّ هذه الحقول والمباحث.

لقد عانت الفلسفة الإسلامية من القاصي (المستشرقون)، والداني (الفقهاء المتزمتون والإسلاميون)، ومع ذلك، فقد شقّت طريقها بهدوء واتّزان، مؤثرةً حتى في خصومها ومناوئيها. ولا أدلّ على ذلك من الغزالي، الذي يصلح أن يكون مستشهداً به هنا. فبعد أن تحامل على كثير من الآراء الفلسفية، وقام بردّها، ونقضها، عاد ليقول بها، أو بما يماثلها، وعى ذلك، أم لم يعه.

2- علي سامي النشار الابن البار لمدرسة مصطفى عبد الرازق:

يُعَدُّ علي سامي النشار أحد أعمدة الفكر الإسلامي الفلسفي المعاصر، والابن البار لمدرسة مصطفى عبد الرازق، التي ذهب بمنهجها مذهباً قصياً و«متشدداً»، من خلال الدفاع عن المنهج الإسلامي الحق، الذي ينبغي تلمسه في الأصلين الأصيلين: علم أصول الفقه، وعلم الكلام، باعتبارهما اللبنة، التي قامت على

(1) مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، الجزء الأول، سميركو للطباعة والنشر، طبعة ثانية منقحة ومزيدة، ص195-196. ويقول أيضاً: «ولا يمكن أن تفهم النظريات الفلسفية الإسلامية فهماً صحيحاً إن نسينا، أو تناسينا، أنها نبتت في جوّ فكري فسيح الأرجاء، وحياة عقلية متعدّدة النواحي». المرجع نفسه، ص12.

أساسها الفلسفة الإسلامية، التي تعدّ، بحق، ديوان الأمة الإسلامية، الذي سجل شخصية المنتسبين إلى هذا الدين، وملامحهم، وحضارتهم. «ليس ثمّة شكّ في أنّ الفلسفة الإسلامية هي التعبير النهائي التجدد للأمة الإسلامية، والانقداح المنصهر السيال لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور. وليس في حياة المسلمين، ولا في تاريخهم، من حقائق أخطر، ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية. إنّها جوهر حياتهم، ومرآة تطورهم، وانعكاس لما في باطن مجتمعهم من آمال، وآلام. وقد شملت هذه الفلسفة آفاقاً متعددة، واقتحمت ميادين متّسعة، ميتافيزيقية، وطبيعية، وأخلاقية، وسياسية، وأقامت حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات، ويفصلها عن غيرها من الأمم [...] إنّ الروح الفلسفية المنبعثة من أمّة ذات خصائص معينة تختلف عن الروح الفلسفية المنبعثة من أمة مختلفة الخصائص، ومختلفة الآفاق. لا شكّ في أنّ هناك تاريخاً عاماً للفلسفة يشمل الفلسفات جميعاً، وتوضع هذه الفلسفات في إطاره، والفكر الإنساني متصل الحلقات، ولكن من الخطأ الكبير القول: إنّ الفلسفات تتشابه في جوهر مذاهبها [...] كانت الفلسفة الإسلامية بدء عصر تنويري مبدع نفاذ، إنّها أتت بخلق جديد، وألقت بتصورات كبرى في تاريخ الفكر الإنساني، وحوّلت هذا الفكر من طور إلى طور، وسارت قدماً حتى حلّ الأصيل»[1].

(1) المرجع نفسه، ص22-23.

لقد تساءل علي سامي النشار عن الفلسفة الأصيلة، والفلسفة الدخيلة، وحاول أن يبرهن على أنّ في الإسلام فلسفة أصيلة مغايرة لفلسفة اليونان، وهذه الأصالة لا تجسدها الفلسفة الإسلامية، كما قد يتبادر إلى الأذهان، وإنّما يمثلها علم الكلام، وأصول الفقه. ويُعَدُّ علي سامي النشار حامل لواء هذا الادعاء، على الرغم من أنّ الإرهاصات الأولى، والبوادر الجنينية لهذا الطرح توجد لدى أستاذه مصطفى عبد الرازق. فالتلميذ هو الذي سار بهذا الطرح إلى أقصى مداه، وقال: إنّ ضميمة أستاذه، التي ذيّل بها كتابه الموسوم بـ (**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**) أمارة على هذه الفلسفة الأصيلة، وأنّ مصطفى عبد الرازق يذكر صراحة أنّ الفقه والكلام هما الفلسفة الأصيلة. وبناء على ذلك، يكون مصطفى عبد الرازق قد تجند -كما قال هو نفسه- للبدء «باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها»[1]. وتبعاً لهذا الطرح، الذي أثراه علي سامي النشار، فإنّ فلاسفة الإسلام لم يبلغوا مرتبة المتكلمين في تأصيل فكرهم؛ بل «إن الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد «مقلدة اليونان»، و«المقلد غير عقلاني». إنّ ما لدى الكندي، وابن رشد من عقلانية أصيلة، إنّما هي عقلانية مستعارة من المعتزلة، والماتريدية، وغيرهم من مفكرين مسلمين... كان هؤلاء [ويقصد الفلاسفة] متفلسفة، وليسوا فلاسفة. أسميهم أصحاب الفلسفة

(1) عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص101.

الإسلامية، وليسوا بأصحاب الفلسفة المسلمة. لقد بدأ الإبداع الفلسفي في الإسلام لدى المعتزلة، وأعقبهم الأشاعرة، والشيعة. وهنا تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية»[1]. ولا غرابة في «تشدد» هذا النص؛ لأن صاحبه يُعَدُّ امتداداً لمدرسة مصطفى عبد الرازق (1885-1946م)، التي ما فتئت تدعونا إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في «مظانها الحقيقية». «ومنذ أن أعلن مصطفى عبد الرازق -أستاذ الفلسفة الإسلامية الأول القديم- دعوته إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية، وتلامذته الأقدمون قد نفروا على أعنف موضوعاتها، يدرسونها في تؤدة وإتقان، ثمّ يقدمونها للحياة الإسلامية المعاصرة، وللمسلمين جميعاً في صورة متلألئة فاتنة. ظهرت الأبحاث الغنية العارمة من رجال تلك المدرسة، فوضحت قواعدها، وثبتت ركائزها، وانطلق كلّ في نطاقه يعرض لأصالة الفكر الإسلامي في ناحية من نواحي هذا الفكر»[2]. فعلي سامي النشار يقرّر أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام، مؤكداً أنّ «الفكرة الخاطئة، التي كانت تقصر الفلسفة الإسلامية في نطاق الفلسفة الإسلامية المشائية، قد انتهت أيضاً. بل يكاد يكون من المسلمات الآن: أن الفلسفة الإسلامية تشتمل على المشائية الإسلامية، والأفلاطونية الإسلامية، والأفلاطونية المحدثة الإسلامية، والرواقية الإسلامية، ثمّ علم الكلام بفروعه

(1) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ج1، ط8، ص18.
(2) المرجع نفسه، ص23-24.

المختلفة، وبفرقه المتعددة، ثمّ التصوف، ثمّ الدراسات الكلامية والمنهجية في علم أصول الفقه»[1]. ولعلّ التأريخ للفلسفة الإسلامية سيظلّ، دائماً، تأريخاً بين قوسين، وقابلاً للمراجعة والتعديل، ما لم يتمّ العثور على المخطوطات، وتحقيقها تحقيقاً علمياً رصيناً. «لقد قلت من قبل: إنّ تأريخ الفلسفة الإسلامية لن يستقر استقراره الكامل حتى ينشر الدفين الكبير من المخطوطات العربية. غير أنّ مجهودات الباحثين في الفلسفة الإسلامية مستمرة دائماً، وفي طاقة جبارة لإخراج كثير من المخطوطات، وتحقيقها. وبقدر ما يظهر من مخطوطات ووثائق، بقدر ما يزداد تضخّم تاريخنا للفلسفة الإسلامية، وهذا ما يدعونا إلى التغيير والتبديل المستمر في أبحاثنا»[2].

وصفوة القول أنّ الشيخ مصطفى عبد الرازق قد ابتكر منهجاً جديداً في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، وهو المنهج الذي مكّنه من تجاوز مآزق المناهج التقليدية في دراسة الفلسفة الإسلامية، التي أصبحت، بفضل هذا المنهج غير المسبوق لمدرسة مصطفى عبد الرازق، قطعةً من النص الديني التأسيسي الأول، لا ظاهرة عرضية، كما يزعم المستشرقون.

وقد مثل المرحوم علي سامي النشار، والعلّامة العظيم محمود الخضري، والدكتور محمد مصطفى حلمي، والدكتور عبد الهادي أبو ريدة، ومحمد يوسف موسى، وعثمان نجاتي،

(1) المرجع نفسه، ص17.
(2) المرجع نفسه، ص21.

وعباس محمود، وغيرهم من التلاميذ الباحثين الأعمدة، مدرسةَ الشيخ عبد الرازق الفلسفية، وهم من أينع ثمار هذه المدرسة القوية الأركان، المدافعة عن الروح الحضارية الإسلامية، بفضل التلمذة المزدوجة لمصطفى عبد الرازق في الأزهر، وعلى يد الأستاذ الإمام محمد عبده من جهة، وعمق دراسته في الجامعات الفرنسية من جهة أخرى، الشيء الذي جعله يحظى بشرف إعادة إحياء الفلسفة الإسلامية في الفكر العربي الحديث، بعد رحيل ابن رشد، وهو الإحياء، الذي بدأه جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، واستأنفه، بعزم مركزي أكبر وأعمق، مصطفى عبد الرازق، وما زال أثره ممتداً إلى عصرنا الحاضر.

3- التأويل الديني الاعتزالي في خدمة الإنسان و«المجتمع المفتوح»:

يذهب عدد من الباحثين المعاصرين إلى أنّ الإنسان هو الموضوع المركزي للفلسفة، فالموضوع الفلسفي الحقيقي هو الذي نستطيع أن نجد فيه حلاً للإنسان (قيمته، سعادته... إلخ)؛ ذلك أنّ «التجربة الفلسفية تجربة "إنسانية" موضوعها هذا الكائن اللغز، ومدارها شؤونه وشجونه التي لا حصر لها»[1].

(1) أورده: ماضي، أحمد، الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ضمن: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، تشرين الثاني/نوفمبر 1987م، ص194.

وهذا التعريف لا يختلف كثيراً عن التصوّر، الذي عبّر عنه باحث آخر، عندما حدَّ الفلسفة بأنّها «نظر عقلي منهجي في قضايا الإنسان بما هو إنسان، وفي الموجود بما هو موجود؛ أي أنّها تعالج القضايا الأساسية، التي تهمّ، بشكل أو بآخر، كلَّ إنسان، وأيَّ إنسان»[1]. فالموضوع الفلسفي الأساسي والرئيس هو الذي يتّخذ من الإنسان محور اهتماماته، ومركز انشغالاته؛ لأنّ الإنسان لا يمكنه إلا أن يكون في القلب النابض لانشغالات هذا الجنس من القول الذي هو الفلسفة.

وإذا كان مدار موضوع الفلسفة هو الإنسان بامتياز، فإنّ هذا الأخير لا يمكنه، كذلك، إلا أن يجثم بثقله في كلّ خطاب ديني وكلامي حقيقي يدّعي لنفسه العمق النظري، والأفق الإنساني، وتجديد النظر، وخدمة المجتمع، وهو ما بدأ بصورة جدية في تفكير المعتزلة، الذين بوّؤا الإنسان المكانة السامية اللائقة به، وشكّلوا نقطة انعطاف تاريخية كبرى داخل الفكر العربي الإسلامي، عندما أسسوا الأسس، وقعّدوا القواعد لفعل دينيّ وكلامي فلسفي عقلاني جديد على مستوى تصوّرهم للإنسان، والإله، والعالم في المدينة الإسلامية، التي اكتووا بنار مشكلاتها، التي خاضوا في أوحالها، وقدموا الحلول لها، مناوئين الاستبداد والجبر والظلم الأموي، الذي حمل لواءه معاوية القائل قولته المنفرة: «ما قاتلتكم لتصوموا، ولا لتصلوا،

(1) المرجع نفسه، هامش الصفحة 180.

ولا لتزكوا، قد عرفت أنّكم تفعلون ذلك، ولكن إنّما قاتلتكم لأأتمر عليكم، فقد أعطاني الله ذلك، وأنتم كارهون!».

وهكذا، أصبح الكلام الاعتزالي سلاحاً في وجه «ولاة الجور والتغلب القدامى» أسلافِ «ولاة الجور والتغلّب الجدد»، وتحوّل إلى فعل إنساني، في حدود ما يسمح به المتاح في الإبستيمي الوسطوي؛ فرفض المعتزلة تأويل وحكم السلطة المستبدة القائمة، وطالبوا، بالقول والفعل، بإسقاطها، والثورة عليها؛ لأنها سلطة جائرة مفتقدة للشرعية، قائمة على إيديولوجيا دينية ينشرها نظام سياسي وراثي معوج، يستخدم الأحاديث الموضوعة، والتآمر، والدسائس، والتنكيل، ولا يريد لأحد أن يقوّمه، أو يصحّح له، أو ينبهه. ويحضرني، في هذا الصدد، ما أورد القاضي عبد الجبار على لسان معاوية: «لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإيّاه، ولو كره الله -تعالى- ما نحن فيه لغيّره»[1].

صحيح أنّ المعتزلة تحدّثوا بلغة دينية عن الإنسان، ولكنّها لغة منطقية، وعقلانية، وصارمة في ترتيب الحقوق والواجبات. فالله خلق الإنسان والعالم، ونعتقد بأنّ الإنسان هو الذي يحدّد ماهيته، ما دام أنّ الله خلقنا، وترك لنا حرية تدبر شؤون أمور ديننا ودنيانا، التي نحن أدرى بشؤونها. ففلسفة المعتزلة فلسفة دينية عقلية بامتياز، تجري على غير ما تشتهيه العقول الخاملة، التي تخشى من الجديد

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974م، ص143.

والتجديد، هذه العقول المتكلسة، التي تكابر في فهم المعاني والمقاصد الإلهية، بينما نحن لا نستطيع فهم حتى المعاني والمقاصد الإنسانية بيننا، فما بالك بالمعاني والمقاصد الإلهية! فنحن لا نملك، أمام النص الديني، سوى التأويل، ولَيِّ عنقه لتفجير معانيه المختلفة باختلاف الحقب، والعصور، ما يجعلنا أمام صراع التأويلات، وتصادمها، واختيار الأنسب، والأمثل منها. وإن دلّ هذا على شيء، فإنّما يدل إلى أنّ قضية التأويل من أخطر القضايا في الفكر الإسلامي؛ لأن التأويل هو الذي يقدح شرارة معاني النص الديني، الذي هو حمّال أوجه، يقرأ فيه كلّ مفكر غير ما قرأه فيه المفكر الآخر، في وقتٍ متزامن، أو متأخر؛ أي في زمان واحد، أو في زمانين مختلفين.

وهكذا، أعطى المعتزلة هذه القضية مكانَها من الدرس والبحث، فكانت لهم أقوال جريئة في قراءة وتأويل النصوص الدينية المحدودة والمحصورة، حتى تتسع للأحداث المتعدّدة في المدينة الإسلامية الجديدة، وتستجيب للمتطلبات المتجددة في المجتمع الإسلامي. فكان لا بُدَّ للقراءة التأويلية من أن تأخذ في الحسبان السياق التاريخي، والتطوري، والاجتماعي، الذي يتغيّر باستمرار، ويتجدد مع مرور الأيام، حيث لا يكاد يهدأ، أو يتكلس، أو يتجمد، أو يستقر على حال. وهل نحتاج، هنا، إلى التذكير بأنّ الدلالة تؤدي دوراً مهماً في علم الكلام، إلى درجة يمكن معها الحديث عن صناعة الدلالة، أو المعنى لدى المتكلمين الذين ليسوا على قلب دلالة واحدة. وقد أشار الجاحظ

إلى أنّ الناظر في القضايا الكلامية، «ولو كان أعلم الناس باللغة، لم ينفعك في باب الدين، حتى يكون عالماً بالكلام»[1].

إنّ من أشهر التعاريف، التي أوردها الفلاسفة المسلمون للتأويل، تعريف ابن رشد، الذي يقول عن معناه إنّه «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء، التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[2]. فالتأويل هو الذي يكشف عن ثراء النصوص وغناها، ويميط اللثام عن وجوهها المختلفة، ودلالاتها المتعددة؛ ذلك «أن النص يولد، وهو يطرح نفسه للتأويل، فسلطة التأويل كامنة في بذرة النص المبدع، إلا أن تلك السلطة تتدعم عبر القراءة العالمة للنصوص. لكنّ هذه السلطة ليست ذات طبيعة استبدادية، فهي كلّما قرأت النص جعلته خطاباً منفتحاً أكثر على عوالم الثراء الجمالي.

التأويل، باعتباره سلطة عالمة، يحرر الإبداع، ويحرر النقد من أوهام الحقائق المطلقة، إنّه يقطع مع الدوغمائية، ليؤكد أنّ الوعي فعل إبداعي. وهكذا، فإنّ سلطة التأويل هي التي تشكّل

(1) الجاحظ، أبو عثمان، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1969م، ج2، ص223.

(2) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1986م، ص16.

الظاهرة الإبداعية، عندما تعتبر أنّ نتائج التأويل ليست إلا وجهاً من وجوه الحقيقة»[1]؛ فالقرآن هو جماع قراءاته، وحصاد تأويلاته، والتأويل الواحد له ليس سوى وجه واحد من الوجوه الجمة، والاختيارات المتعددة الكامنة والموجودة بالقوة في هذا النص التأسيسي الأول الحمال للأوجه، الذي يرى فيه كلّ ناظر غيرَ ما يراه الآخر، ويستخرج منه اللاحق غيرَ ما استخرجه السابق. وهو ما يقرّ بشرعيّة الاختلاف، وصناعة الحياة، ونهضة الإنسان، وارتقائه، ضدّ كلّ أشكال التشدّد، والتعصب، والإرهاب. وفي هذا الصدد، يشير فهمي جدعان: «ليس ثمّة فهم، أو تصور، أو تمثل واحد لدين الإسلام، اللهمّ إلا ذاك المحفوظ في «اللوح الإلهي». أمّا في الواقع، فلدينا «إسلامات» لا إسلام واحد»[2].

إننا، اليوم، في حاجة إلى استعادة «روح» العقل الاعتزالي لإعادة قراءة النص الديني من جديد، وفهمه على ضوء العلوم الإنسانية، والنظريات الهرمينوطيقية، والآليات والمناهج الفلسفية المعاصرة، لاستخراج ما عجز القدماء عن رؤيته، واستنباط ما لم

(1) شبيل، الحبيب، من النص إلى سلطة التأويل، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 88-89، أيار- حزيران/ مايو- يونيو 1991م، ص94-95.

(2) جدعان، فهمي، الإسلام السياسي بدعة إيديولوجية وانحراف عن غائية الدين، مجلة يتفكرون (تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، ملف العدد: التسامح والحرية، العدد1، ربيع 2013م، ص108.

يتمكّن الأسلاف من استخلاصه، ومن ثَمّ جعل هذا النص في خدمة الإنسان، الذي جاء لتكريمه، وتقديسه، والإعلاء من شأنه. فنحن رجال وهم رجال، ولا يحقّ لهم أن يمارسوا الحجر والوصاية علينا، وهم في القبور. والرجال يُعرفون بالحق، ولا يُعرف الحقّ بالرجال. فلا مناصَ من تجديد الخطاب الكلامي عامةً، والخطاب الاعتزالي خاصةً، والانتقال من المركزية الإلهية في العصر الوسيط إلى المركزية الإنسانية في العصر الحديث، ليصبح الإنسان الهدف الأشرف، الذي ينشد الخطاب الكلامي والديني خدمته، بدل أن يتوارى الإنسان لصالح النص، ويتوقف عن أن يكون. وبعبارة النبي عيسى: «السبت إنما جعل لأجل الإنسان، لا الإنسان لأجل السبت»[1].

إنّ إحياء الخطاب الاعتزالي سيمكّننا من فتح النوافذ والأبواب مع المشاركين والمخالفين لنا في الملة، والتعاون في إيجاد الأسس، والأصول، والمقاصد الكبرى للأديان السماوية المختلفة المقررة للعدل، والإخاء، والمساواة، وحقوق الإنسان، والعيش المشترك، وتأسيس الاختلاف، والتعدد الديني والسياسي، وتحقيق النزعة الإنسانية، وعدم تأجيل الإصلاح الديني إلى وقت لاحق، في انتظار الذي يأتي، ولا يأتي. وتجاوز آفة الانغلاق الديني، الذي يغذي الاستبداد السياسي، والتماهي مع «الفرقة الناجية»، التي تتحدّث بلسان الإقصاء، والتضييق،

(1) إنجيل مرقس، الإصحاح الثاني، الآية 27.

والإبعاد، والحكرنة، والدوغمائية، التي تنتج العنف، والتطرف، و«المزايدة المحاكاتية»، التي يجب أن يتفق العالم على كلمة سواء في منازلتها؛ ذلك أنّ التاريخ يكتبه الأقوياء، ولا يكتبه الضعفاء، ويكتبه المنتصرون، ولا يكتبه المنهزمون، ويغيره فلاسفة الأنوار، ولا يزحزحه فقهاء التبرير والتسويغ.

إنّ الخطابات الكلامية المتعدّدة برمّتها -على الرغم من دفاعنا عن المعتزلة- خطابات بشرية حول الدين لفهمه، وإزالة غموضه والتباسه، وإقامة تناسقه وانسجامه، وإزالة ما قد يبدو من تعارضه وتناقضه، وتقديمه في قالب عقلاني. إنّها ليست سوى تجليات مختلفة للحقيقة الدينية، التي لا يمكن لأيّ خطاب أن يدّعي القدرة على امتلاكها، واحتكارها، واستنفاذها، وإحكام القبضة عليها؛ لأنها أكبر من كلّ الفرق والخطابات، وتنفلت كالزئبق بين أنامل علماء الكلام وقراطيسهم، بعيداً عن «المزايدة المحاكاتية»، والنظرة التفاضلية بين الفرق الدينية، التي توجد على قدم المساواة في القرب أو البعد من الحقيقة الإلهية. وهذا يعني أنّ الخطابات الكلامية وغير الكلامية، التي انصبّت على النص الديني هي خطابات بشرية تاريخية محكومة بزمانها ومكانها، وتعكس مصالح وطموحات، وصراعات سياسية، واجتماعية، ودنيوية، ومادية، إنّها خطابات بشرية، وليست وحياً إلهياً منزلاً نتعبّد به آناء الليل أو أطراف النهار.

4- آليات الحجاج الديني في الخطاب الاعتزالي:

يتحدّث الفارابي، في كتاب **(إحصاء العلوم)**، عن أقسام علم

المنطق، وأجزائه، وأصناف الصنائع القياسية، والآليات الاستدلالية الحجاجية، التي يستخدمها كلّ جنس من القول على حدة، أو يتحدث فيها عن الأقاويل البرهانية، والأقاويل الجدلية، والأقاويل السفسطائية، والأقاويل الخطبية، والأقاويل الشعرية. فكل صنف من هذه الأصناف الخمسة يتميّز عن غيره في المتانة والقوة، أو الضعف والوهن، وفي اليقين أو الظن؛ «فالبرهانية هي الأقاويل، التي شأنها أن تفيد العلم اليقين في المطلوب، الذي نلتمس معرفته، سواء استعمله الإنسان، فيما بينه وبين نفسه، في استنباط ذلك المطلوب، أم خاطب بها غيره، أو خاطبه بها غيره في تصحيح ذلك المطلوب، فإنّها في أحوالها كلّها شأنها أن تفيد العلم اليقين، وهو العلم الذي لا يمكن أصلاً أن يكون خلافه، ولا يمكن أن يرجع الإنسان عنه، ولا أن يعتقد فيه أنّه يمكن أن يرجع عنه، ولا تقع عليه فيه شبهة بغلطة، ولا مغالطة تزيله عنه، ولا ارتياب، ولا تهمة له بوجه، ولا سبب»[(1)]. وإذا كانت الأقاويل البرهانية، وهي العلم اليقيني، تختصّ بها الفلسفة، فإنّ الأقاويل الجدلية هي الأقاويل الظنية، وهي التي يختصّ بها علم الكلام، وفي مقدّمته الكلام الاعتزالي. فـ «الأقاويل الجدلية هي التي شأنها أن تُستعمل في أمرين؛ أحدهما: أن يلتمس السائل بالأشياء المشهورة، التي يعترف بها جميع الناس، غلبة المجيب في موضع يضمن المجيب حفظه، أو

(1) الفارابي، أبو نصر، كتاب إحصاء العلوم، قدّم له وشرحه وبوبه: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1996م، ص38.

نصرته، [فإن كان هذا] بالأقاويل التي ليست مشهورة، لم يكن فعلهما ذلك فعلاً على طريق الجدل. والثاني: في أن يلتمس بها الإنسان إيقاع الظنّ القوي في رأي بقصد تصحيحه إمّا عند نفسه، وإمّا عند غيره حتى يخيّل أنّه يقين من غير أن يكون يقيناً»[1]. ويحضرني، هنا، حد العامري للجدل، الذي يورده أبو حيان التوحيدي في (مقابساته): «يقول: ما الجدل؟ الجواب: مباحث مقصود بها إيجاب الحجة على الخصم من حيث ألا يقوى، ومن حيث لا يقدر أن يدفع»[2]. فالجدل الكلامي، الذي نسج المعتزلة خطاباتهم على منواله، يتغاير عن الجدل السفسطائي، الذي لا يجعل من الحقيقة ضالته؛ ذلك أن «الجدل لا يعني هذا النقاش، الذي يستهدف هزيمة الخصم بكلّ وسائل البرهنة السليمة، وغير السليمة، كما كان يعتمدها السفسطائيون.[...]. فقد وصف غادامر فنّ السؤال بأنّه فنّ الاستمرار في طرح الأسئلة، ولذلك فهو فنّ التفكير»[3]. فالجدل منهج خصب وغنيّ للحوار، الذي يتمّ بين المعتزلة من جهة، ومع غيرهم من جهة أخرى، وهو لا يقتصر على طرف واحد. فالحوار ليس وحيد الجانب، ولكنّه علاقة بين الأنا والآخر، أو السائل والمجيب، هذه العلاقة، التي تجمع بين

(1) المصدر نفسه، ص38-39.

(2) التوحيدي، أبو حيان، المقابسات، محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، ط2، 1992م، ص310.

(3) صفدي، مطاع، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986م، ص229.

المتحاورين بغية التعاون للوصول إلى الحقيقة التي يجب أن تقضّ مضجع المتجادلين. أمّا الأقاويل السفسطائية، فهي أقاويل مغالطاتية، ومضلّلة يقصد بها التلبيس. ويعرفها الفارابي بأنّها: «هي التي شأنها أن تغلط، وتضلل، وتلبس، وتوهم، فيما ليس بحقّ، أنّه حقّ، وفيما هو حقّ، أنّه ليس بحقّ، وتوهم، في من ليس بعالم، أنّه عالم ناقد، وتوهم، في من هو حكيم عالم، أنه ليس كذلك»[1].

وبعد تعريف الفارابي للأقاويل السوفسطائية، توقف عند الأقاويل الخطبية، وهي الأقاويل التي يستخدمها الخطاب الديني، والاعتزالي، كذلك، و«هي التي شأنها أن يلتمس بها إقناع الإنسان بأيّ رأي كان، وأن يميل ذهنه إلى أن يسكن إلى ما يقال له، ويصدق به تصديقاً ما -إمّا أضعف وإما أقوى- فإن التصديقات الإقناعية هي دون الظنّ القوي، وتتفاضل، فيكون بعضها أزيد من بعض على حسب تفاضل الأقاويل في القوة، وما يستعمل معها، فإنّ بعض الأقاويل المقنعة يكون أشفى، وأبلغ، وأوثق من بعض في الشهادات. فإنها كلما كانت أكثر فإنّها أبلغ في الإقناع، وإيقاع التصديق بالخبر، وأشفى، ويكون سكون النفس إلى ما يقال أشد، غير أنّها على تفاضل إقناعاتها ليس منها شيء يوقع الظن القوي المقارب لليقين»[2].

(1) الفارابي، أبو نصر، كتاب إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص39.
(2) المصدر نفسه، ص41-42.

ويرى الفارابي، في كتاب (**الملة**)، أنّ للجدل والخطابة لدى المتكلمين في إنتاج خطاب موازٍ للنص الديني، فوائدَ جمة للملة، على الرغم من أنهما يظفران بالظنّ دون اليقين، «وإذا كان الجدل يعطي الظن القوي، فيما تعطي فيه البراهين اليقين، أو في كثير منها، وكانت الخطابة تقنع في كثير ممّا ليس شأنه أن يبرهن، ولا أيضاً ممّا ينظر فيه الجدل [...] صار الجدل والخطابة، لذلك السبب، عظيمي الغَناء في أن تُصحّح بهما آراء الملة عند المدنيين، وتُنصر بهما، ويُدافع عنها، وتُمكّن في نفوسهم، وفي أن تُنصر بهما تلك الآراء إذا ورد من يروم مغالطة أهلها بالقول، وتضليلهم، ومعاندتها»[1]. أما الأقاويل الخامسة والأخيرة، فهي الأقاويل الشعرية، التي يحدها الفارابي بأنّها «هي التي تُؤلّف من أشياء شأنها أن تخيل في الأمر، الذي فيه المخاطبة، خيالاً ما، أو شيئاً أفضل، أو أخس. وذلك إمّا جمالاً، أو قبحاً، وإما جلالة، أو هواناً، أو غير ذلك مما يشاكل هذه»[2].

لقد جرت العادة بين الباحثين أن يتمّ فصل منطق الحجاج عن منطق البرهان، والتمييز بينهما تمييزاً دقيقاً؛ إذ يمكن الحديث عن جنسين يتقاسمان كلّ الأقاويل، ولا تخرج عن نوعيهما كلّ الخطابات:

---

(1) الفارابي، أبو نصر، كتاب الملة ونصوص أخرى، دار المشرق، بيروت، ط2، م1991م، ص47-48.

(2) الفارابي، أبو نصر، كتاب إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص42.

أولاً: جنس البرهانيات: هو الاستدلال، الذي يؤدي إلى الصدق الذاتي[1] واليقين، ويصل إلى العلم، ويضعنا أمام القطع، وهو لا يوجد إلا في الضروريات؛ أي القضايا الضرورية.

ثانياً: جنس الحجاجيات: وغايته الإقناع بأدوات خطابية. فهو الاستدلال غير الملزم بالضرورة، وغير القطعي، والذي يؤدي إلى الصدق العرضي[2]، ويتأسس على سياقات متعدّدة (الملة، الجنس...)، ويختلف حسب الأزمنة والعصور، ويراعي مجالات عدة؛ فالحجاج تتفاوت درجته في علاقتها بالموضوع والمستمع، وليس في ذاتها. إنّه يضعنا أمام درجات متفاوتة لانخراط الأذهان في الأطروحات التي تقدم لها. ولا بد من استحضار، هنا، ما يُسمّى الإمكان الراجح أو الأكثري. وقد انتقد ابنُ رشد الغزالي في هذا الأمر، حيث نجد الإمكان الأكثري، والأقلي، والمتساوي. وبغضّ النظر عن هذا النقد، المؤكَّد، عندنا، أنّ «التفكير الفلسفي تفكير حجاجي بامتياز»[3].

---

(1) الذاتي هو إذا ارتفع ارتفع الشيء، فبوجوده يوجد الشيء.

(2) العرض هو ما هو زائل، وإذا زال لا يزول الشيء.

(3) أعراب، الحبيب، الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقصاء نظري، ضمن: الحجاج: مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الجزء الثالث بعنوان: الحجاج وحوار التخصصات، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، ط1، 1431هـ-2010م، ص52. ويضيف لاحقاً: «وربّما يصحّ القول إنّ هناك استدلالاً بالبرهان، واستدلالاً بالحجة (الحجاج)؛ فالفلسفة، بوصفها نصوصاً ومتوناً، تستدل بالحجة، لا بالبرهان، أو الدليل. وما يدعم هذا =

إنّ غاية المرام من الخطابة الإقناع؛ «فإنّها تلتمس أن تقنع»[1]؛ فالخطابة هي الوسيلة الأدنى للإقناع، وهو ضالّة الخطابة، التي تسلك مسلك الطرق المشتركة لا الخاصة، للجميع. «والقناعة ظنّ ما»[2]، وهي تتحصل بالضمائر والتمثيلات.

= الكلام أنّ البرهان محكوم بمعايير هي غير معايير الاستدلال بالحجة والحجاج. فالبرهان إمّا أن يكون صحيحاً، وإمّا أن يكون خاطئاً. والحالة الثالثة إمّا منعدمة وإمّا مقيدة بشروط، والبرهان يكون صحيحاً بصحة نتائجه وكفايتها الذاتية؛ أي استغنائها عن دعم وتقوية خارجية. كما أنّ صدق البرهان هو صدق قضاياه، وما يلحمها من علاقات. ومن ثمّ، لا تُقاس قيمة البرهان برأي، أو موقف الآخر منه، وتقييمه له؛ بل قيمته مباطنة له. فالصدق الداخلي في البرهان، وقابليته الرمزية (تحرّره من لبس الدلالة والتأويل) تجعله أنسب لفضاء المنطق والرياضيات دون غيرهما. أمّا الاستدلال الحجاجي، فهو لا يملك صرامة وإلزامية البرهان، ولا موضوعية وقوة الدليل. إنّ صلاحية الحجاج الفلسفي تقاس بمعايير خارجية؛ أي بمعايير قوته أو ضعفه، كفايته أو عدم كفايته، نجاحه أو فشله في (الإقناع). فغاية الحجاج، إذاً، ليست هي الصواب، أو الصحة؛ بل التأثير والتقبل». المرجع نفسه، ص54. ويقول محمد الولي، أيضاً: «الفلسفة هي الشكل الأرقى للخطابة؛ بل للجدل». الولي، محمد، الحجاج والإشهار: أفيون الشعوب المعاصر، ضمن: الحجاج: مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الجزء الرابع بعنوان: الحجاج والمراس، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، ط1، 1431هـ/ 2010م، ص261.

(1) الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار الشروق، بيروت-لبنان، ص70. ويضيف بعيد أسطر: «والخطابة إنّما تلتئم من نوع ما فيه تقنع ومن نوع ما إياه تقنع». المصدر نفسه، ص70.

(2) الفارابي، أبو نصر، كتاب الخطابة، ضمن: =

وصفوة القول أن للخطاب الاعتزالي -باعتباره خطاباً كلامياً- خصائصَه المميزة له ممّا عداه من أجناس القول الأخرى، وفي مقدّمتها جنس القول الفلسفي. فإذا كانت الفلسفة خطاباً برهانياً، وعلماً يقينياً، فإنّ الكلام الاعتزالي خطاب حجاجيّ يوظّف تقنيات جدلية وخطابية حتى برهانية؛ ليؤسس الاختلاف الديني والعقدي؛ بل إننا، اليوم، نشهد صحوة جديدة ومتجدّدة للحجاج الكلامي، الذي يعيد الاعتبار للمنسيّ، ما يجعل عصرنا الحاضر أقرب إلى خصوبة التخييل، والخطابة، والجدل، والسفسطائية منه إلى جفاف البرهان.

فالحجاج يشكّل همزة قطع مع تصوّر للعقل والاستدلال، كما وضعه، ودافع عنه ديكارت، مثلما يشكّل همزة وصل بتقليد قديم؛ أي تراث قديم هو الخطابة والجدل الإغريقيان. وهو، بهذا المعنى، قد تمّ تناسيه مطلقاً لما فيه من عدم القسرية، وعدم الإلزام؛ لأنّ طبيعته تعارض الضرورة مثلما تعارض الوضوح؛ ذلك أننا لا نبني حجاجاً حيث الأمر قطعيّ، ولا نبني حجاجاً حيث الأمر ضروري، ولا نبني حجاجاً حيث الوضوح المطلق. «وبالإجمال، القول الفلسفي لم يعد ينظر إليه بوصفه مجرد قضية علمية تحتمل التكذيب أو التصديق؛ بل ينظر إليه بوصفه فسحة لتجديد القول، وحيزاً تفاضلياً يحتمل غير معنى؛ أي «بقعة

= Al-Farabi, deux ouvrages inédits sur la la réthorique, I.Kitar Al-Hataba. II.Didascalia in rethoricam aristotelis ex Glosa alpharabi, Publication préparée par J. Langhade et M. Grignaschi, Dar El-Machreq éditeeurs Beyrouth, 1971, p. 32.

إمكان»، بحسب تعبير الشيخ الرئيس في نهاية **(الإشارات والتنبيهات)**، أو حقل إمكان، بحسب التعابير التي يتداولها أهل الحداثة. ومن البيّن مدى الاختلاف بين نظرة ابن رشد للخطاب الفلسفي، وبين نظرة المحدثين له»[1].

ويضيف علي حرب، مفاضلاً بين ابن رشد وغيره من الفلاسفة المسلمين الآخرين، أنّ «خطاب ابن رشد أقرب خطابات الفلاسفة إلى الخطاب العلمي. ولا جدال في أنّ النص تُختزل أبعاده وتَتقلص فسحته المفهومية، بقدر ما تزداد علميته وبرهانيته. والواقع أنّ بقعة الإمكان أضيق عند ابن رشد ممّا هي عند الفلاسفة والمفكرين الآخرين، كابن سينا، وابن عربي. ولعلّ ذلك يعود إلى كون ابن رشد لم يؤلّف أعمالاً فلسفية افتتاحية أو تأسيسية؛ بل غلب على نتاجه الفلسفي الطابع السجالي الحجاجي [...] وهكذا، فإنّ ابن رشد لم يكن يرمي، من وراء نقده، إلى التأسيس والبناء، بقدر ما كان يريد دحض أقوال الخصم [...] فكان فيلسوفنا، بذلك، «أصولياً»، ولكن بين الفلاسفة»[2].

وإذا كان منطق الفلاسفة قطعياً، فإنّ منطق المعتزلة منطق المحتمل (Probable)، والإمكان الغالب (Plausible). فالكلام الاعتزالي أقاويل لا تتميز بالضرورة، وإنّما تسعى إلى إقناع الآخر

---

(1) حرب، علي، طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون والجابري، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 78-79، سنة 1990م، ص28.

(2) المرجع نفسه، ص29.

بتصديق أو حكم معين. فالأقاويل الاعتزالية ليست، بالضرورة، صادقة، ولكنّها يمكن أن تكون صادقة، وهي كلّ ما دون القطعي. وتتفاوت، في قوة إلزامها، بين القوّة والضعف، حيث تختلف الحجة من الأقل إقناعاً إلى الأكثر إقناعاً، التي تقترب من درجة اليقين مثل الجدل.

وهكذا يستخدم المعتزلة المقدّمات المشهورة، والمقبولات، والإقناع بالذات يحصل بالتقنيات الخطابية، وتقويه المشهورات. وبالجملة، المقدمات المقبولة نستخدمها في الخطابة، والمقدمات المشهورة نستخدمها في الجدل، كما أن المقدمات الشعرية نستخدمها في التخييل. ولا يخفى على الفطن الأريب أنّ التصديق هو الخيط الذي تنتظم فيه الخطابة، والجدل، والبرهان، بينما نجد التخييل في الشعر. وقد قيل قديماً: إنّ أجود الشعر أكذبه، بمعنى أنّ أجود الشعر هو أجوده تخييلاً.

ويحضرني، هنا، تعريف ابن سينا للشعر بأنّه: «كلام مخيل مؤلّف من أقوال موزونة متساوية، وعند العرب مقفّاة. ومعنى كونها موزونة أن يكون لها عدد إيقاعيّ. ومعنى كونها متساوية أن يكون كلّ قول منها مؤلفاً من أقوال إيقاعية، فإنّ عدد زمانه مساوٍ لعدد زمان آخر. ومعنى كونها مقفّاة أن يكون الحرف الذي يختم به كلّ قول منها واحداً»[1].

---

(1) ابن سينا، الفن التاسع من الجملة الأولى من كتاب: الشفاء، ضمن: فن الشعر، تأليف أرسطوطاليس، مع الترجمة العربية القديمة، وشروح =

فالشيخ الرئيس يختصر الشعر في التخييل، والقول الشعري في القول المخيل. ولا يخرج النظر المنطقي عن هذا المعنى، فالتخييل هو الزاوية، التي تنظر من خلالها عين المنطقي، «ولا نظر للمنطقي في شيء من ذلك إلا في كونه كلاماً مخيلاً [...] وإنّما ينظر المنطقي في الشعر من حيث هو مخيل»(1). ولكن إذا كانت الأقاويل الشعرية هي الأقاويل المخيلة. فإنّ المخيل «هو الكلام الذي تذعن له النفس، فتنبسط عن أمور، وتنقبض عن أمور، من غير روية، وفكر، واختيار. وبالجملة، تنفعل له انفعالاً نفسانياً غير فكري، سواء كان المقول مصدقاً به أم غير مصدق. فإنّ كونه مصدقاً به غير كونه مخيلاً، أو غير مخيل: فإنّه قد يصدق بقول من الأقوال، ولا ينفعل عنه، فإن قيل، مرة أخرى، وعلى هيئة أخرى، انفعلت النفس عنه طاعة للتخييل لا للتصديق. فكثيراً ما يؤثّر الانفعال، ولا يحدث تصديقاً، وربما كان المتيقن كذبه مخيلاً»(2). فالقول في الشعر، عند الفلاسفة المسلمين، هو قول في الماهيات؛ أي في ما يشتمل على كلّ تحققات الشعر، وكل أغراضه. وبعبارة أخرى، قول في ما يصيب الشعر شعراً. فقد كان الفلاسفة المسلمون يشتغلون على إحدى قوى أو ملكات الإنسان بما هو إنسان. والإنسان بما هو إنسان محاكٍ، وليس بما

= الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت-لبنان، ص161.

(1) المصدر نفسه، ص161.

(2) المصدر نفسه، ص161-162.

هو حيوان ناطق. أليس الإنسان سوى حيوان محاك للشعر والموسيقا والإيقاعات...؟! بلى، فلكلّ هذا مكان في الإنسان.

ومن هنا، يمكن أن نستنكر نسبة العقل إلى ملة، أو عرق. فإذا كان يصحّ القول بـ «مجتمع إسلامي»، أو «حضارة إسلامية»، مثلاً، فإنّه لا يصحّ القول بـ «عقل مسيحي»، أو «عقل إسلامي»، أو «عقل بوذي»، أو غيرها من العبارات الملتبسة، التي ترد الأسس المكونة لوحدة النوع، التي تجعلنا حيوانات ناطقة لا تتفاوت بعرق، أو ميلاد. «وما من شكّ في أنّ العقل واحد، سواء جاء في صورة «لوغوس»، أو «راسيو»؛ ولذلك لا نستطيع تقسيمه بحسب الجغراسياسية، التي تقسم العالم إلى مناطق نفوذ وهيمنة. فليس هناك عقل عربي، أو عقل أوربي، وعقل أمريكي، وعقل هندي، وآخر سوفييتي. وليس العقل خاصية قوميات ضيقة، وليس انتماء إلى شعب دون آخر، أو إلى عنصر دون آخر. كذلك لا يمكننا خلط العقل بنتائجه ومنتجاته في ثقافة معينة»[(1)].

فالأطر التحليلية، التي تحمل علينا، وتحكمنا، كحيوانات ناطقة، واحدة؛ بمعنى أنّ الأطر، التي تتحكم في العمليات العقلية، وفي أنظارنا، واحدة، ما يجعلنا نقيم أطراً إنسانية، وإلا ما تمّ هذا. فما يعرفه الفلاسفة، جميعاً، تذكر مقولتي المكان والزمان اللذين يحكمان أنظارنا، ولا يخرج النظر خارجهما.

---

(1) التريكي، فتحي، الحداثة والفكر السياسي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 78-79، السنة 1990م، ص21.

فالعقل البشري تحكمه أطر واحدة تتيح إمكان النظر والتواصل بيننا.

وبناء عليه، فالجهد التحليلي المنطقي، الذي قام به أرسطو في مختلف المعارف، التي فحصها، وصبّ عليها اهتمامه، بقصد استجلاء الضوابط، والقوانين، والكليات، هو جهد لا نستطيع أن نقول عنه إنّه يوناني لا يستقيم حين نمارسه على لسان غير اللسان اليوناني، أو حين نمارسه على لغة غير اللغة اليونانية؛ بمعنى أنّنا لا نستطيع أن نقول: هذا تصديق بالمعنى اليوناني، وليس تصديقاً بالمعنى العربي. فالقضية هي هي، والتطوّر هو هو، وتسمياتنا نحن تختلف. فأرسطو لم يكن يشتغل على الجزئيات؛ بل كان همّه أن يعطي الضوابط، والقوانين، والكليات.

5- النقل في خدمة العقل أو الدين في خدمة الإنسان:

لا جدال في أنّ التراث العربي الإسلامي يتأرجح بين العقل والنقل، فالعلاقة القائمة بين العقل والنقل هي التي يتمّ على أساسها تصنيف المذاهب، والفرق، والمدارس. وغنيّ عن البيان أنّ المعتزلة احتلّوا الصدارة في الانتصار للعقل، إذا ما تعارض مع النقل، على اعتبار أنّ العقل هو الأصل في فهم الوحي، حيث ذهبوا إلى أنّ الإنسان العاقل محكوم ومحجوج بعقله، قبل أن يكون محكوماً ومحجوجاً بالوحي، الذي لا يمكن أن يناقض العقل الأسبق منه كرونولوجياً. وبعبارات تساؤلية ذات طابع استنكاري، نقول: ألا يمكن اعتبار العقل وحياً آخر سابقاً على الوحي الرسمي؟! أليس العقل إلهاماً إلهياً خلقه الله في الإنسان،

قبل ولادته، كما جاء في الحديث النبوي المشهور: «أوّل ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثمّ قال له: أدبر فأدبر. ثمّ قال له الله -عز وجل-: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك. بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب»[1]. فهذا الحديث النبوي، الذي يتكرر لدى المتكلمين، وأغلب مؤرخي الفرق، يتحدث عن أولوية العقل على الشرع، وعظمة شرفه، وكبر مرتبته. فهو يعلو بالعقل إلى أعلى عليين، ويسمو به إلى أسمى مقام. كيف لا، و«هو خليفة الله»، على حد قول التوحيدي[2].

وهل نحتاج، هنا، إلى إيراد الحديث النبوي المشهور الذي يقول: «ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل»؛ هذا الحديث، الذي لا نشتطّ إذا قلنا عنه: إنّه يذكّرنا بالقولة الديكارتية المعروفة: «العقل أعدل قسمة بين الناس». فالعقل سابق على النقل، وهذا الأخير يشهد له، ولا يشهد عليه. وهذا ما أومأ إليه أبو علي -رحمه

(1) أورده الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج1، وبذيله كتاب: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، للعلامة زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، طبعة جديدة مخرجة الآيات القرآنية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص99.

(2) التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع و المؤانسة، ج3، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت-صيدا، ص116. وتجدر الإشارة إلى أنّ التوحيدي يحدّد الصواب والخطأ في موضع آخر من الكتاب نفسه، بقوله: «فما أشرق عليه العقل بنوره فهو صواب، وما أفل عنه العقل بنوره فهو خطأ». المصدر نفسه، ج1، ص151.

الله- عندما قال: «إنّ سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل، ورد مؤكداً لما في العقول»[1]. فالمعتزلة يعدّون أنّ هناك «ثلاث عبادات من ثلاث حجج احتجّ بها المعبود على العباد، وهي: العقل... والكتاب... والرسول. فجاءت حجّة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العبادة. والعقل أصل الحجتين الأخيرتين؛ لأنّهما عُرفتا به، ولم يُعرَف بهما. فافهم ذلك. ثمّ للإجماع، من بعد ذلك، حجة رابعة مشتملة على جميع الحجج الثلاث، وعائدة إليها»[2].

وهكذا يحظى العقل -طبقاً للنص- بمكانة لا تحظى بها الحجج المهمة الأخرى، وفي مقدّمتها النص الديني، فاستحقّ بذلك أن يتربّع على عرشها؛ لأنّه أسّ معرفتها، وأصل مستندها. وإن دلّ هذا على شيء فإنّما يدلّ على استئهاله هالة التمجيد والتعظيم، التي أسبغها عليه المعتزلة عن جدارة، واستحقاق. فالحجج المذكورة في النص الذي انتهينا منه تواً، التي يتصدّرها العقل، الذي يشغل مركز قوة ونقطة جذب فيها، تتساند وتتعاضد وتتآزر، لتقود الإنسان إلى أرض اليقين الصلبة، التي لا تزلزلها

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج4، (رؤية الباري)، تحقيق محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي، مراجعة إبراهيم مذكور، بإشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص174.

(2) الرسي، القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل، ضمن: رسائل العدل والتوحيد، (جزآن في مجلد واحد)، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط2، 1408هـ/ 1988م، ص124-125.

شوائب الشكوك والظنون والحيرة، فهي حجج الله على العباد، فكيف يجوز فيها أن تتضاد أو تتناقض؟ «لأن حجج الله على الخلق يؤكّد بعضها بعضاً، ويشهد ناطقها من القرآن لمستجنّ مركبها في الإنسان، ويشهد عقل الإنسان لنواطق حجج القرآن، وكذلك ما نطق به الرسول يشهد له القرآن والعقول»[1].

هكذا يأبى المعتزلة أن تحكم الحجج الإلهية بعضها على بعض بالتصادم، والبطلان، والتعاند، ومن عاند هذه الحقيقة، التي تقرّرها العدلية، سَيُؤدَّى به إلى نتائج خطيرة يُستعاذ منها؛ ذلك «أنّ من قال بتناقض حجج الرحمن غير عارف له، و لا مقرّ. ومن لم يعرف الله جلّ جلاله، فلم يعبده، ومن لم يعبده فقد عبد غيره، ومن عبد غيره فهو من الكافرين، ومن كان من الكافرين فقد خرج، بحمد الله، من حدّ المؤمنين»[2]. فمعرفة الله هي الأصل، وما عداها ذيول تتفرّع عنها. وللإبانة عن سموّ الدليل العقلي، عمل المعتزلة على التأكيد والجزم بأنّ معرفة الله -تعالى- لا تنال بغير حجة العقول، على الرغم من تعدادهم لأربع دلائل، كما يعلمنا القاضي عبد الجبار، في هذا النصّ، عندما يخاطبنا بقوله: «اعلم أنّ الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع. ومعرفة الله لا تُنال إلا بحجة العقل. فإن قيل: ولِمَ قصرتم الأدلة على هذه الأربعة؟ ثمّ لِمَ قلتم: إنّ معرفة الله -تعالى- لا تنال إلا

(1) المصدر نفسه، ص301.
(2) المصدر نفسه، ص303.

بحجة العقل؟ قلنا: أمّا الأول فلأنّ الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير، وهذه حال هذه الأربعة دون ما عداها، فإن قيل: أليس القياس، وخبر الواحد دلالة على الأحكام الشرعية عندكم، فهلّا عددتموه فيها؟ قلنا: إنّه يدخل تحت الإجماع، أو الكتاب، أو السنة، فلا يجب إفراده بالذكر. وأمّا الثاني: وهو الكلام في أنّ معرفة الله -تعالى- لا تنال إلا بحجة العقل، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله -تعالى- بتوحيده وعدله. وأمّا السنة فلأنّها إنما تكون حجة متى ثبت أنّها سنة رسول عدل حكيم. وكذا الحال في الإجماع؛ لأنّه إمّا أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، وإما إلى السنة. وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى»[1].

ويردف متكلّمنا المعتزلي، بُعيد ذلك، تأكيده لما سبق أن قرّره وأثبته، بما يأتي: «فإن قيل: وما ذلك الفعل، الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى، مع أن جنسه يدخل تحت مقدورنا؟ قلنا: أفعال الله كثيرة، من جملتها العقل؛ لأنّه يمكن الاستدلال به على الله تعالى، مع أنّ جنسه، وهو الاعتقادات، يدخل في مقدورنا»[2].

إنّ رفعة حجة العقل لدى المعتزلة، في سطور مؤلفاتهم، وما

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، أم القرى للطباعة والنشر، ط2، رمضان 1408هـ -نيسان/ أبريل 1988م، ص88-89.

(2) المصدر نفسه، ص90.

بينها، هي التي تفسّر لنا إجماعهم على أولوية العقل على النصّ الديني في حالة التعارض والتصادم.

ويحدّد المالطي «أبا الهذيل باعتباره أوّل متكلّم عارض السمع بالعقل، جاعلاً من هذه المعارضة إحدى مميزات المذهب الاعتزالي»[1]؛ لذلك رفع المعتزلة شعار «العقل قبل ورود السمع»، «لأنّنا جوّزنا ورود السمع ليكشف في التفصيل عمّا تقرّر جملته في العقل»[2]. فالنصّ الديني حجة لله على العقل يدعمه، ويشهد له. وقد ساند المعتزلة العقل، وكانوا أقرب إلى الفلاسفة، ولكنّهم يختلفون عنهم؛ ذلك أنّنا حينما نقول: إنّ المعتزلي يبرهن على وجود الله، فإننا نعني أنّ المعتزلي يقصد البرهنة بعد الإيمان، «آمن، ثمّ تعقل»، على حد قول أوغسطين، أو أنا أومن كي أعقل، وتلخصه الجملة اللاتينية المعروفة جيداً، وهي: (credo ut intelligam)، «فالعقلنة في الإسلام تنبع من (النص)، وهي في الجوهر عقلنة (النص)»[3]. فدون إيمان ليس هناك اعتزال؛ لأنّ الاعتزال نتيجة للإيمان، وليس العكس. ولذلك نعت

(1) Henri Laoust, Les schismes dans L'Islam: Introduction à une Etude de la religion Musulmane, Payot, Paris, 1983, p. 102.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج15، (التنبؤات والمعجزات)، تحقيق محمود الخضري، محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1385هـ/ 1965م، ص117.

(3) الوزاد، محمد، قضية العقلنة في الإسلام، مجلة مدارات فلسفية، العدد الثالث، شباط/ فبراير، 2000م، ص150.

حسني زينة موقف قاضي القضاة بأنّه «إيمانية عقلية»[1]، فهناك ضوابط في الدين تتّصف بالقداسة، والإطلاقية، وأيّ رأي في الدين لا مناصَ من أن يخضع لها، فهناك حدود للعقل لدى المعتزلي. وهذا الأخير، على الرغم من كلّ ما يقوله عن وجود الله، وأفعاله، وصفاته، يقرّ بحدود العقل؛ ذلك أنّ العقل الإنساني المتأمّل في النقل له حدود يقف عندها، ولا يتعداها، فوظيفة العقل لدى المعتزلة تفسيرية ودفاعية، وليست تحليلية، أو نقدية، كما نجد في الفلسفة؛ ولذلك يصبح العقل، هنا، وصيف العقيدة الدينية، وخادمها المطيع، الذي يسهر على حراستها بأمانة، وهذا ما يختلف مع العقل في الفلسفة بوجهيها القديم والمعاصر. وفي عبارة موجزة: إنّ مصدر العقل والشرع معاً هو الله، وما يدركه العقل يزكيه النقل، «ولذلك يعدّ الشرع كاشفاً عن الأمور الثابتة في العقل غير مخالف لها»[2].

6- نظرية الحسن والقبح العقليين لدى المعتزلة:

إذا كنا، في الفصل الأخير، قد شمّرنا عن ساق الجدّ للإبانة عن موقف المعتزلة من مسألة العقل والوحي، التي هون منها

(1) زينة، حسني، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978م، ص140.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج14، (الأصلح، استحقاق الذم، التوبة)، تحقيق مصطفى السقا، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1385هـ/ 1965م، ص23.

بعضٌ، وهوّل منها بعضٌ آخر، والأغلبية منهم عن مصادر المعتزلة معرضون؛ وإذا كان الاعتزال يُعَدُّ، بحق، «أكثر المذاهب الكلامية مناصرة للعقل، ودفاعاً عن استعماله في السمع»، على حدّ قول المرحوم سالم يفوت[1]، فإنّه يمكن القول: إنّ المعتزلة كانوا «نسقيين» و«منطقيين»، عندما قالوا بنظرية الحسن والقبح العقليين، وذهبوا إلى أنّ كلّ قبيح حرام، وكلّ حسن حلال. فالله لم يخلق العقل «إلا ليشهد بالحق للمحق، والباطل للمبطل»، على حد قول التوحيدي[2]، والإنسان يتميّز عن غيره من الورى بميزة العقل، التي تفصله عن كلّ ما ليس هو، كما يعلمنا عقلاء اليونان. هذه الميزة التي لا يستطيع الإنسان بغيرها، ولا يقدر دونها أن يميز بين الحسن والقبح (الخير والشر) من الأفعال، حتى ولو لم يرد بهما الشرع؛ إذ «ما أبين وجوه الخير والشر في مرآة العقل إذا لم يصدئها الهوى»[3].

ولا نغالي إذا قلنا : إنّ نصيباً غير يسير من انتقادات المعتزلة، التي استأثر بها المذهب الجبري، تؤول إلى إشاحة المجبرة

(1) يفوت، سالم، مدخل لقراءة رسالة السقيفة لأبي حيان التوحيدي، مجلة فصول، المجلد الرابع عشر، العدد الثالث، خريف 1995م، ص257. ويؤكّد ذلك، أيضاً، في الصفحة 258.

(2) التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع و المؤانسة، ج1، مصدر سابق، ص91.

(3) العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، دراسة وتعليق وتحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر في القاهرة، 1387 هـ-1967م، ص189.

بوجههم عن هذه الحقيقة، ووصلهم بين القبح والنهي من جهة، وبين الحسن والأمر من جهة أخرى، «فلو قبح القبيح للنهي -وقد عرفنا أنه لا يحصل العلم بالقبيح إلا بعد العلم بوجه القبح على جملة أو تفصيل على ما تقدم- للزم فيمن لا يعرف الله أن لا يكون عارفاً بقبح قتل القاتل ولده، وغصب ماله، وأن لا يفرق بين المسيء إليه والمحسن؛ لأنّ علمه بالنهي يترتّب على العلم بالناهي. ومعلوم أنّ الموحّد كالملحد في هذا الباب»[1]، دون أن ننسى، أو نتناسى، إضافة إلى ذلك، «أنّه لو قبح منّا الفعل للنهي، لوجب أن يكون كلّ نهي يؤثّر في قبح الفعل كنهيه تعالى. وهذا يوجب قبح كلّ ما نهى عنه العباد، ويوجب فيما نهى عنه أحدهم، وأمر به الآخر، أو نهى الله تعالى عنه، وأمر به أن يكون قبيحاً حسناً. وفساد ذلك يوجب فساد ما أدّى إليه»[2]. وإن دلّ هذا على شيء، فإنّما يدلّ على أنّ أحوال الفاعل لا يد ولا دخل لها في قبح القبيح، وحسن الحسن، لا بون في ذلك بين الشاهد

---

(1) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص252-253.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج6، (1- التعديل و التجوير)، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ط1، 1382هـ-1962م، ص102.

والغائب؛ لأن «ما أوجب قبح القبيح، متى حصل، يجب كونه قبيحاً، وكذلك ما أوجب حسن الحسن، ووجوب الواجب»[1]. فالمعتزلة بلغوا في هذه المسألة مبلغاً عظيماً، وشأواً بعيداً، إلى درجة أصبحت معها «مهمّة الخبر الشرعي تفسيرية لا إثباتية»[2]، فدور الشرع تفسيري، أو إخباري، لا إثباتي.

إنّ الحسن والقبح قيمتان ذاتيتان في الأفعال، ولذلك، فالنهي لا دخلَ، ولا تأثير له في القبح؛ ففي الوجود حسن وقبح ذاتيان يلازمان الذات. فالزنى حرام؛ لأنه قبيح في العقل، والقتل حرام كذلك؛ لأنه قبيح في العقل، وهلمّ جرّاً. وعلى العكس من ذلك، يكون البرّ بالوالدين، وإسداء المعروف، ونصيحة الأمة، وعمل الخير مأموراً به؛ لأنّ العقل يوافق عليه. وبعبارة مختصرة: كلّ ما هو حلال حسن من الناحية العقلية، وكلّ ما هو حرام قبيح في العقل.

يقول القاضي عبد الجبار: «وإنّما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عمّا لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه، أو حسنه، لأنّنا لو علمنا بالعقل أنّ لنا في الصلاة نفعاً عظيماً، وأنها تؤدي بنا إلى

(1) المصدر نفسه، ص59.

(2) الراوي، عبد الستار، العقل والحرية: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1400هـ/ 1980م، ص324. وانظر للمؤلف نفسه كذلك كتاب: ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة-آفاق عربية، بغداد، ط2، 1986م، ص42.

أن نختار فعل الواجب، ونستحقّ بها الثواب؛ لعلمنا وجوبها عقلاً. ولو علمنا أنّ الزنى يؤدي إلى فساد؛ لعلمنا قبحه عقلاً. ولذلك نقول: إنّ السمع لا يُوجب قبح شيء، ولا حسنه، وإنّما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل. ويفصل بين أمره -تعالى- وبين أمر غيره، من حيث كان حكيماً، لا يأمر بما يقبح الأمر به، وليس كذلك حكم غيره؛ لأنّ أمره يوجب حسن المأمور به، وإنّما كان كذلك؛ لأنّ الدلالة على الشيء على ما هو به، لا أنّه يصير كذلك بالدلالة. وكذلك العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، لا أنّه يصير كذلك بالعلم، وكذلك الخبر الصدق. فالقول: إنّ العقل يقبح، أو يحسن، أو السمع لا يصحّ إلا أن يُراد أنّهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح»[1].

وبتعبير قاضي القضاة: «كلّ ما على المكلّف فعله، أو تركه، قد ركب الله جمله في العقول. وإنّما لا يكون في قوّة العقول التنبيه على تفاصيلها، سواء كان في أمور الدين، أم في أمور المعاش ومنافع الناس، وسواء كان الديني من باب العقليات أم الشرعيات. وهذا فصلٌ إذا عرفته تبيّنتَ أنّ كلّ التكاليف مطابقة للعقول، وكذلك أحوال المعاملات، وما يتّصل بالضر والنفع. . . وبيان هذه الجملة أنّ كلّ ما يدخل تحت التكليف، إمّا أن يكون واجباً يلزم فعله، وإمّا قبيحاً يلزم تركه، أو حسناً يندب إلى فعله، وقد تقرّر في العقول جمل ذلك... فصار العقل هو العمدة في هذه

---

(1) المرجع نفسه، ص64-65.

الأمور، ولهذا كان من أعظم نعم الله علينا، وممّا يُعَدُّ في أصول النعم»[1].

وبعبارة مقتضبة: إنّ الحسن والقبح من الصفات الذاتية للأفعال، وليست من الصفات الإضافية، فالحسن -كالصدق- حسنٌ في ذاته، بغض النظر عن ظروفه، وزمكانه. وقِسْ على ذلك الشر، كالكذب، والقتل، والظلم...

7- خلق الإنسان لأفعاله يؤدي إلى قيام العدل:

إذا كان المعتزلة قد نذروا أنفسهم للدفاع عن حرية الإنسان، وإحداثه لأفعاله بالمعنى الحقيقي، وليس بالمعنى المجازي، كما زعم المجبرة، أيمكن القول: إنّ المعتزلة نسبوا الخلق إلى الإنسان، وسمّوه خالقاً، أم أنّ لفظ الخالق يظلّ حكراً على الله، ولا يتعداه إلى الإنسان، كما يدّعي المجبرة؟

إنّ المعتزلة لا يجدون غضاضةً في إجراء اسم «خالق» على غير الله تعالى، مادام أنّه ليس في الوحي ما يحول، أو يمنع من وصفه بذلك؛ بل إنّ القاضي عبد الجبار يعزّز وصف الإنسان بأنّه خالق، بالأدلة السمعية، خلافاً للمجبرة الذين لا يحقّ لهم الاستنجاد بشهادة الوحي الإلهي، بعد أن تجرؤوا على إجازة الكذب على الله، ووقعوا في إلزامات لا يستسيغها، ولا يقبلها من له مسكة من عقل. وهذا برهان ساطع على نسبة الخلق إلى الإنسان، ودليل قويّ على أنّ الإنسان يخلق أفعاله، ما دام «أنّ

(1) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، مصدر سابق، ص31-32.

غير الله -تعالى- قد يجوز أن يكون خالقاً، ويوصف بذلك»[1]. فالمعتزلة بلغوا شأواً بعيداً، ومبلغاً عظيماً في الدفاع عن حرية الإنسان، واختياره لأفعاله، وخلق الإنسان لأعماله، وعدم اعتراضهم على وصف الإنسان بنعت خالق. وهو عينه ما فعله الإمام يحيى بن الحسين الذي يرى «أنّ المصطلح، الذي يجب أن يطلق على «فعل» الإنسان، ليس هو مصطلح «الفعل» و«الصنع» فحسب، وإنّما هو مصطلح «الخلق»، بمعنى «التقدير»، و«التخطيط» السابق للإبداع، ثمّ الإبداع على النحو الذي يحقّق هذا «التقدير» و«التخطيط»»[2]؛ ذلك «أنّ نصّ الكتاب قد ورد بأنّ غير الله يخلق»[3].

إنّ المعتزلة فرقة عقلانية تقلب أنظارها في النص الديني، تؤوّل الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، بالاحتكام إلى حكم العقل، ومسبار المنطق، وتقوم بليّ عنق النصوص الدينية لتستقيم مع دلالة العقل، الذي يحظى بالأسبقية عليها. فالعقل هو فيصل

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج8، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ص283.

(2) انظر تمهيد محمد عمارة للجزء الثاني من كتاب رسائل العدل والتوحيد، مصدر سابق، ص6. وانظر، كذلك، كتابه: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، 1411هـ/ 1991م، ص48.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج8، مصدر سابق، ص321.

التفرقة بين المحكم والمتشابه، أو بين الدلالة المعقولة، والدلالة الظاهرة. فالنصوص الاعتزالية كلّها مجمعة على خلق العباد لأعمالهم، دون لفّ، أو دوران، أو تلوين، وهذا ما يشكّل أحد القواسم المشتركة، التي تلمّ شتات المعتزلة، وتظلّ، في كلّ الأحوال، ناظماً قاراً يوحّد بينهم، على الرغم من تبايناتهم الصغيرة أو الكبيرة؛ بل «إنّ العقلاء، على اختلاف أحوالهم، لا يدفعون العلم بتعلق تصرف الفاعل المختار به، ووقوعه بحسب قصده. وإنما يختلفون في مرتبة تأتّيه. فمنهم من يقول إنّه محدثه، ومنهم من يقول إنّه مكتسبه، ومنهم من يعلقه بالطبع، ومنهم من يزعم أنّه -تعالى- أحدثه بحسب قصده، فأمّا أن يدفع أحد منهم بوقوعه بحسب قصده، فلا فرق في أن يقول في ذلك، وحاله ما قلناه أنه ليس بضروري، وأن يُقال مثله في سائر الضروريات، من المشاهدات وغيرها»[1]. فأفعال الإنسان تُعزا إليه دون مواربة، أو غمغمة، وإلا فإنّ الأوامر والنواهي ستصبح عبثاً، ودون معنى، أو جدوى؛ إذ «إنّ حسن الأمر، والنهي، والمدح، والذم، لا يحصل العلم به، إلا وقد حصل العلم بتعلّق تصرّف العباد به، ووقوعه بحسب قصدهم، ودواعيهم»[2]. ولا يخفى على القارئ اللبيب أنّ هذا النص يضرب مزاعم المجبرة في الصميم؛ لأنّها تنفي تعلّق الفعل بالعبد، وتدّعي أن حسن الأوامر، والنواهي، والمدح، والذم، تؤول إلى السمع وحده، ولا علاقة له بتعلق

(1) المصدر نفسه، ص8.

(2) المصدر نفسه، ص25.

الفعل بصاحبه. وهذه المزاعم تؤدّي إلى نتائج نائية عن جادة الحق والصواب، «ولذلك لا يجوز أن يكون وجوب تصرّف زيد، بحسب قصد عمرو، وعلى طريقة واحدة، أو بحسب قصد القديم تعالى، لما فيه من التلبيس، تعالى الله على ذلك علواً كبيراً»[1].

إنّ الادعاء بأنّ الله هو الخالق لأفعال البشر، كما يقول أصحاب الجبر، هو من باب ادعاء ما لا يصحّ؛ لأنّه يفضي إلى مفارقات وجوازات رعناء، ما أنزل العقل السليم بها من سلطان؛ ولذلك تصبح كلّ الخواطر في «حقل الإمكان»، فدفاع أهل العدل والتوحيد عن حرية الإرادة والاختيار، وخلق الإنسان لأفعاله، سيظلّ شاهداً على جرأة المعتزلة، الذين لهم شجاعة طلب الأقصى، وتحضرني، هنا، بعض النصوص لبعض الباحثين والفلاسفة العرب المعاصرين، الذين نصروا وانتصروا للمعتزلة، مثل الفيلسوف حسن حنفي، الذي ما فتئ يناصر المعتزلة على الأشاعرة، ويدعونا إلى تسييد الفكر الاعتزالي، قائلاً: «لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة أحد معوقات العصر؛ لأنّها تعطي الأولوية لله في الفعل، وفي العلم، وفي الحكم، وفي التقييم... ومن ثمّ فإنّ الاختيار البديل، الاختيار الاعتزالي، الذي لم يَسُدْ لسوء الحظ، إلا قرناً أو قرنين من الزمان، بلغت الحضارة الإسلامية فيها الذروة»[2].

(1) المصدر نفسه، ص51.

(2) حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1412هـ/ 1992م، ص21.

ويقول، كذلك، مفاضلاً بين الخلق والكسب، ومعلياً من شأن الأول على الثاني: «ربّما يكون «الأصلح»، الآن، حرية الاختيار، وخلق الأفعال عند المعتزلة، وليس الكسب الأشعري، وإثبات استقلال العقل والإرادة، وليس تبعيتهما أو قصورهما... أيّهما أفضل: الصلاح والأصلح والغائية في الأفعال، أم اللامعقول والعشوائية؟»[1]. فما أحوجنا إلى تحيين الفكر الاعتزالي، وبعثه من جديد، لنبث في نفوس أجيالنا، الحرية، والاختيار، والمسؤولية. ولذلك، يرى أحمد أمين، المناصر بدوره للمعتزلة، أنّه «لو بقي الاعتزال لتلوّن المسلمون بلون أجمل من لونهم الذي تلوّنوا به»[2]، مضيفاً بُعيد صفحات: «وفي رأيي أنّ من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة، وعلى أنفسهم جنوا»[3].

خاتمة:

لقد بلغت جرأة المعتزلة، الذين دافعوا عن العقل، والحرية،

---

(1) حنفي، حسن، موقفنا الحضاري، ضمن: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مرجع سابق، ص22. ويقول في موضع آخر: «ربما كانت الأشعرية مفيدة في وقتها، عندما اختارها أبو حامد الغزالي في بداية الحروب الصليبية، لكنّها، الآن، ليست مفيدة. وربما الاعتزال هو الأهمّ، فقد أكّد التنزيه، والعقلانية، وحرية الاختيار، وأن الإمامة عقد واختيار». «تجديد علم الكلام: الأسس، الدوافع والغايات»، مجلة المنطلق، العدد المئة والعشرون، ربيع صيف 1419هـ/ 1998م، ص64.

(2) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج3، (يبحث في الفرق الدينية من معتزلة وشيعة ومرجئة وخوارج)، مكتبة النهضة المصرية، ط6، 1375هـ/ 1956م، ص204.

(3) المرجع نفسه، ص207.

والمسؤولية، مبلغاً عظيماً، وشأواً بعيداً. نقطة انطلاقهم الإجبارية، في ذلك، هي العقل، الذي يتمسّكون به في ما يأتون، ويذرون، ولا يفارقونه في كلّ دقيق وجليل، ومنهاجهم الرئيس في التفكير هو التأويل، الذي بلغت فيه فعالية العقل شأواً بعيداً في قراءة «الملة الإلهية»، بغية تحويلها إلى «الملة الإنسانية»، حسب بعض تعابير الفارابي، بإرجاع النصوص «المتشابهة» إلى النصوص المحكمة، ما دام أنّ الوحي الديني يعزّز العقل، ويقوم بدور التزكية له، والمصادقة عليه.

وبناء عليه، كان من المنطقي أن يدافع المعتزلة عن الإنسان، بتأويل كلّ الآيات التي توهم بالجبر، حتى تتقاطع معانيها مع دلالة العقل والمنطق، التي تقضي بأنّ الإنسان ليس حراً مختاراً وصانعاً فحسب، بل خالقاً لأعماله. فهم يسارعون إلى الاعتضاد بما يؤازرهم ويظافرهم، ولا يترددون في «ليّ عنق» النصوص الدينية، التي لا تستقيم على أصولهم، وتندّ عن مسالك العقل وتخريجاته، أو هكذا يبدو، لتكون شاهدة لهم، وعلى المجبرة. فالمعتزلة يدافعون عن الإنسان، قائلين ما مفاده: إذا قلتم إنّ الإنسان ليس حراً مختاراً في تصرفاته، ولا خالقاً موجداً لأفعاله، فالمسؤولية سترتفع عنه، ويبطل الخطاب، والأمر، والنهي، والتكليف، ويصبح الثواب، والعقاب، والوعد، والوعيد، وبعثة الرسل، لا معنى له.

فمشروعية الحقائق الدينية برمّتها تنبني على قدرة الإنسان واختياره، وهذه هي قوام وعمدة اعتراضاتهم الكبرى، وعروتهم

الوثقى، التي لا يشذّ عنها شيء من تفريعاتهم. وكأنّي بالمعتزلة، في ردودهم على المجبرة، يفضلون «جيم» الجبر على «كاف» الكسب! فالكسب عندهم جبرية كيفما قلبته! وفرية ما فيها مرية! ولا مناص؛ لإتمام معالم لوحة معالم العقلانية الاعتزالي في النص الديني، من التساؤل عن فعل الله في الآخرة، أهو فعل اعتباطي عبثي أم فعل معقلن يخضع لمقاييس محددة؟ ومتى جعلنا المشيئة الإلهية دون ضوابط وقوانين، فإنّ ذلك سيؤدي إلى أوخم النتائج، وأخطرها يتمثّل في عدم الثقة في خطاب الله؛ إذ من الممكن أن لا تكون رسالة الوحي وحياً حقيقياً؛ بل شيئاً آخر. فما هو الضامن، ومن أين الثقة والأمان؟!

«وعلى ما يقولونه، لا أمان من أن يكون كلامه كذباً وباطلاً»[1]؛ فالقول بالمشيئة المطلقة يوقعنا في العدمية، والعبثية، والفوضى، واللامعقول، وهذا ما تتنزه أفعاله -تعالى- عنه. فإذا لم يكن مبدأ الواجب صحيحاً، فإنّ كلّ البناء الديني سيتضعضع، وتصبح كلّ الحقائق الأزلية عديمة المعنى، وهذا ما يربؤه أهل العدل، الذين قالوا: إنّ الإنسان حرّ مختار، يخلق أفعاله دون مواربة، أو غمغمة؛ لأنّ الجزاء والعقاب يقومان على هذا الأساس، وإلا فإنّ الإنسان سيعاقب على أفعال ليست من عنده؛ بل تُعزا إلى الله، وهذه عدمية مقنعة.

وبذلك يتضح لنا أنّ المعتزلة خاضوا خوضاً عميقاً في الدين،

---

(1) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، مصدر سابق، ص419.

وقدّموا تصوّرات فلسفية حتى يصبح الإنسان فاعلاً، وليس منفعلاً، وإيجابياً، وليس سلبياً، ومركزاً وليس هامشاً. وبذلك، يمكن أن نصوغ الكوجيطو الاعتزالي على الشكل الآتي: «أنا حرّ إذاً أنا موجود».



المصادر والمراجع

- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1986م.
- ابن سينا، الفن التاسع من الجملة الأولى من كتاب: الشفاء، ضمن: فن الشعر، تأليف أرسطوطاليس، مع الترجمة العربية القديمة، وشروح الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت-لبنان.
- أعراب، الحبيب، الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقصاء نظري، ضمن: الحجاج: مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الجزء الثالث بعنوان: الحجاج وحوار التخصصات، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، ط1، 1431هـ/ 2010م.
- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج3، مكتبة النهضة المصرية، ط6، 1375هـ/ 1956م.

- التريكي، فتحي، الحداثة والفكر السياسي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 78-79، السنة 1990م.
- التوحيدي، أبو حيان:
  - الإمتاع و المؤانسة، ج3، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت - صيدا.
  - المقابسات، محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، ط2، 1992م.
- الجاحظ، أبو عثمان، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1969م، ج2.
- جدعان، فهمي، الإسلام السياسي بدعة إيديولوجية وانحراف عن غائية الدين، مجلة يتفكرون (تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، ملف العدد: التسامح والحرية، العدد1، ربيع 2013م.
- حرب، علي، طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون والجابري، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 78-79، سنة 1990م.
- حنفي، حسن:
  - «تجديد علم الكلام: الأسس، الدوافع والغايات»، مجلة المنطلق، العدد المئة والعشرون، ربيع صيف 1419هـ/ 1998م.

- التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1412هـ/ 1992م.

- الراوي، عبد الستار:

- ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة-آفاق عربية، بغداد، ط2، 1986م.

- العقل والحرية: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1400هـ/ 1980م.

- الرسي، القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل، ضمن: رسائل العدل والتوحيد، (جزآن في مجلد واحد)، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط2، 1408هـ/ 1988م.

- زينة، حسني، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978م.

- شبيل، الحبيب، من النص إلى سلطة التأويل، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 88-89، أيار- حزيران/ مايو- يونيو 1991م.

- صفدي، مطاع، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986م.

- العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، دراسة وتعليق وتحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر في القاهرة، 1387هـ/ 1967م.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3.
- عمارة، محمد، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، 1411هـ/ 1991م.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج1، وبذيله كتاب: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الأحياء من الأخبار، للعلامة زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، طبعة جديدة مخرجة الآيات القرآنية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.
- الفارابي، أبو نصر:
  - كتاب إحصاء العلوم، قدّم له وشرحه وبوبه: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1996م.
  - كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار الشروق، بيروت-لبنان.
  - كتاب الملة ونصوص أخرى، دار المشرق، بيروت، ط2، م1991م.
- القاضي عبد الجبار:
  - شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين

بن أبي هاشم، حققه وقدّم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، أم القرى للطباعة والنشر، ط2، رمضان 1408هـ/ نيسان/أبريل 1088م.

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974م.
- المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج4، (رؤية الباري)، تحقيق محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي، مراجعة إبراهيم مذكور، بإشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج6، (1- التعديل والتجوير)، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ط1، 1382هـ/ 1962م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج8، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه

حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج14، (الأصلح، استحقاق الذم، التوبة)، تحقيق مصطفى السقا، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1385هـ/ 1965م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج15، (التنبؤات والمعجزات)، تحقيق محمود الخضري، محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1385هـ/ 1965م.

- ماضي، أحمد، الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ضمن: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، تشرين الثاني/ نوفمبر 1987م.
- مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، الجزء الأول، سميركو للطباعة والنشر، طبعة ثانية منقحة ومزيدة.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ج1، ط8.

- الوزاد، محمد، قضية العقلنة في الإسلام، مجلة مدارات فلسفية، العدد الثالث، شباط/ فبراير 2000م.
- الولي، محمد، الحجاج والإشهار: أفيون الشعوب المعاصر، ضمن: الحجاج: مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الجزء الرابع بعنوان: الحجاج والمراس، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، ط1، 1431هـ/ 2010م.
- يفوت، سالم، مدخل لقراءة رسالة السقيفة لأبي حيان التوحيدي، مجلة فصول، المجلد الرابع عشر، العدد الثالث، خريف 1995م.
- Al-Farabi, deux ouvrages inédits sur la la réthorique, I.Kitar Al-Hataba. II.Didascalia in rethoricam aristotelis ex Glosa alpharabi, Publication préparée par J. Langhade et M. Grignaschi, Dar El- Machreq éditeeurs Beyrouth, 1971.
- Henri Laoust, Les schismes dans L'Islam: Introduction à une Etude de la religion Musulmane, Payot, Paris, 1983.

